16e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 38. 20 SEPTEMBRE 1894.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE,
HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION,
CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS**, Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres | RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT**, Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Jusqu'ici je n'ai posé aucune question à l'*Ami du Clergé ;* je ne puis résister au désir de m'éclairer pleinement sur un point qui devient de plus en plus un terrain brûlant et le sujet continuel de conversations passionnées.

1° L'Etat, *société parfaite*, en raison de son origine et de sa mission, non seulement n'est pas, par rapport à l'Eglise, dans une situation de supériorité ou d'égalité, mais dans une condition de subordination, d'infériorité par conséquent. — En quoi consiste cette subordination et quelles en sont les conséquences, surtout en ce qui concerne les matières mixtes et les cas de conflits ?

2° Exposer et discuter la question du pouvoir de l'Eglise sur le temporel.

3° L'Eglise est-elle tenue par les lois de l'Etat ? et si elle s'y soumet, le fait-elle toujours *salva independentia ?*

4° Que penser des immunités ecclésiastiques ? D'où viennent-elles ? En quoi consistent-elles ? Sont-elles légitimes ? Sont-elles utiles, nécessaires ?

R. — Il faudrait un traité complet pour répondre à cette consultation avec tout le développement que demanderaient l'importance et l'étendue de la question. Heureusement nous pouvons indiquer et recommander à notre jeune confrère un ouvrage récemment paru qui renferme dans un cadre étroit toutes les notions fondamentales et les principales applications du droit naturel et ecclésiastique sur ces matières : LE DROIT SOCIAL DE L'EGLISE *et ses applications dans les circonstances présentes* par P.-Ch. M., docteur en droit, in-12. (Paris, Larose, 22, rue Soufflot ; Victor Retaux et Cie, 82, rue Bonaparte). L'auteur, qui est docteur en droit, a reçu les approbations les plus flatteuses. Nous citerons deux mots de l'appréciation qu'en fait le P. Brucker dans les *Etudes religieuses*. Après une énumération des sujets traités, l'éminent religieux ajoute : « Les réponses de M. M. sur tous ces points sont irréprochables quant à la doctrine, et, en général, nettes, bien formulées et bien établies. La forme, précise et didactique dans l'exposé des principes, est plus vive, piquante même dans les applications. » C'est exactement ainsi que nous l'apprécions.

Laissant donc de côté une foule de notions que nous ne pourrions développer sans nous étendre outre mesure, nous allons exposer brièvement les principes qui dominent les questions qui nous sont posées avec les applications nécessaires à chaque solution demandée.

I. Avant tout il est supposé admis que l'Eglise et l'Etat sont deux sociétés parfaites dont la première a pour fin propre le salut des âmes et la seconde le bien temporel de la société.

Mais dès le principe il est à remarquer que chaque fin n'est pas tellement propre à chaque société que l'autre ne puisse et même ne doive s'en préoccuper à plusieurs points de vue.

D'abord, bien que le salut des âmes soit la fin de l'Eglise, société spirituelle, le pouvoir civil ne saurait s'en désintéresser entièrement : car la pratique des devoirs envers Dieu et le soin de pratiquer la vertu sont les premiers et plus indispensables éléments de la paix sociale et de la prospérité même temporelle : de là cette conséquence que le pouvoir civil doit prêter à l'Eglise le secours de son autorité pour que tous les hommes, s'il est possible, s'acquittent de leurs devoirs religieux. Ce devoir de l'Etat regarde directement la fin temporelle qui est sa fin propre, et indirectement la fin spirituelle, l'Etat favorisant l'action de l'Eglise et le salut des hommes en vue de la fin temporelle. — L'Eglise, de son côté, bien qu'elle n'ait pas pour fin propre de procurer le bien temporel de la société, ne saurait s'en désintéresser, parce que le bien temporel est pour elle un moyen de procurer le bien spirituel. Fût-elle sans aucun pouvoir sur les choses temporelles, la poursuite de la fin spirituelle, qui est sa fin propre, la mettrait dans la nécessité de travailler au bien temporel des hommes. Si les fidèles souffrent, il faut qu'elle leur prouve sa charité en les consolant et en les aidant ; c'est ainsi qu'elle pourra plus efficacement tourner leurs âmes vers les biens éternels.

Ensuite, la concorde qui doit régner entre les deux sociétés fait à l'une et à l'autre un devoir d'aider l'autre société dans la mesure où elle-même le peut et où l'autre société le réclame. Ce devoir réciproque repose sur ce principe que les hommes, sujets de l'une et l'autre société, ont le droit non seulement de n'être pas gênés, mais d'être aidés et soutenus pour chacune des deux fins par la société à laquelle il appartient de pourvoir à l'autre fin. Dieu, d'ailleurs, auteur de l'une et de l'autre, ne peut les avoir créées que pour vivre en paix, pour travailler de concert au bien de leurs communs sujets. — L'Eglise a toujours prêté à la société civile le secours de son autorité et de ses œuvres. Et la société civile en a reçu d'inappréciables bienfaits que Léon XIII aime à rappeler afin de faire comprendre au monde où se trouve pour lui, dans les temps critiques qu'il traverse, le principal moyen de salut. — L'Etat, dans la constitution chrétienne de l'Europe au moyen-âge, reconnaissait et accomplissait généralement son devoir à l'égard de l'Eglise. Et ainsi les deux puissances, exerçant leur influence de concert en vue de l'une et l'autre fin, pouvaient l'une et l'autre atteindre plus efficacement chacune leur fin propre.

Enfin la subordination qui doit exister entre les deux puissances exige que celle qui est l'inférieure se mette à la disposition de celle qui est la supérieure, ainsi que nous l'expliquerons bientôt.

II. La fin est la raison d'être d'une société. C'est en vue d'une fin, c'est-à-dire d'un bien à obtenir en commun, que Dieu a créé les sociétés qui sont de droit divin, soit naturel, soit positif. C'est en vue d'une fin, c'est-à-dire d'un bien à obtenir en commun, que les hommes forment entre eux des sociétés volontaires.

C'est la fin surtout qui spécifie une société, qui détermine sa nature et lui assigne sa place parmi les autres sociétés. Les autres éléments sont ordonnés par rapport à la fin. De là découle ce principe qui est absolument certain, universellement admis et d'une indéniable évidence : « Les sociétés sont entre elles dans les mêmes rapports que leurs fins respectives. »

Tel est le principe rationnel qui, en dehors de toute autorité et de toute révélation, suffit à établir la subordination de la société temporelle à la société spirituelle.

Si les fins des deux sociétés sont de même nature et d'égal degré, les deux sociétés sont égales. Ainsi en est-il des diverses nations. — Si les deux fins sont inégales, les sociétés sont inégales de nature et de dignité : ainsi les sociétés industrielles sont inférieures à la société générale de la nation, moins encore par le nombre des associés et l'importance des intérêts que par la fin, l'une ayant pour fin propre et direct le bien général de la société dans lequel se trouve le bien particulier des individus, comme une partie dans le tout; l'autre ayant pour fin le bien particulier des individus associés, subordonné toutefois au bien général de la société. — Si les fins sont subordonnées l'une à l'autre dans le même genre, la société inférieure est entièrement subordonnée à la société supérieure, et elle est directement et entièrement sous sa dépendance : ainsi les sociétés, même purement volontaires, qui, dans une guerre, se formeraient pour aider à la défense du pays, relèveraiemt entièrement du commandement suprême. — Si les fins subordonnées l'une à l'autre pour une part, sont, pour une autre part, indépendantes ou même étrangères l'une à l'autre, les sociétés seront en partie subordonnées, en partie indépendantes et sans lien social : ainsi la fin de la société domestique est, d'une part, la propagation du genre humain et l'exercice du pouvoir naturel que Dieu a donné à l'homme de se reproduire, d'autre part de contribuer au bien général de ses semblables dans la société générale de la nation; la société domestique sera, pour une part seulement, subordonnée à la société civile, et pour l'autre indépendante de la société civile et supérieure à elle.

Si donc on veut se faire une juste idée de la subordination de la société civile à l'égard de la société ecclésiastique, il faut principalement considérer quels sont les rapports qui existent entre leurs fins.

Les fins sont distinctes : c'est évident. Donc les deux sociétés sont distinctes.

Les fins sont d'espèce différente : c'est encore évident. Donc les deux sociétés ne sont pas du même genre; elles n'ont pas la même nature et n'emploient pas les mêmes moyens.

Les fins sont d'inégale dignité : car le bien spirituel l'emporte sur le bien temporel; le bien éternel sur celui qui doit finir avec la vie de ce monde; le bien surnaturel sur le bien naturel. Donc la société temporelle est inférieure en dignité à la société spirituelle.

L'infériorité en dignité ne suffirait pas à créer une véritable subordination. Si les deux sociétés pouvaient être sans aucun rapport, chacune pourrait demeurer isolée dans sa propre sphère sans s'occuper de l'autre société; la moins digne n'aurait même aucun honneur à rendre à la plus élevée en dignité. Si les deux sociétés se trouvent sur quelque point en contact, la moins digne devra rendre quelque hommage à la plus digne; mais si leurs fins sont telles que chacune puisse être atteinte sans l'autre, les deux sociétés s'en tiendront à ces rapports de bon voisinage qui existent toujours entre gens bien élevés, et il n'y aura entre elles aucune vraie subordination. En est-il ainsi des deux fins, temporelle et spirituelle, et des deux sociétés dont elles sont respectivement la raison d'être?

D'abord, il est impossible que les deux sociétés soient sans aucune relation effective entre elles. Elles ont les mêmes sujets. Leurs lois se rencontrent perpétuellement sur ce terrain commun. L'homme, qui appartient à l'une et à l'autre, ne saurait être accaparé ni par l'une ni par l'autre; il ne peut être bon et rationnel que l'une des deux sociétés dispose de l'homme sans tenir aucun

compte de l'autre société. Il faut donc qu'il y ait entre elles un ordre qui prévienne ou termine les conflits toujours possibles. C'est ce qu'a exprimé Léon XIII dans son encyclique *Immortale Dei :* « Leur autorité s'exerçant sur les mêmes sujets, il peut arriver qu'une seule et même chose, bien qu'à un titre différent, mais pourtant une seule et même chose, ressortisse à la juridiction et au jugement de l'une et de l'autre puissance. Il était donc digne de la sage Providence de Dieu, qui les a établies toutes les deux, de leur tracer leurs voies et leurs rapports entre elles. *Les puissances qui sont ont été disposées par Dieu.* (Rom. XIII, 1). S'il en était autrement, il naîtrait souvent des causes de funestes contentions et de conflits, et souvent l'homme devrait hésiter, perplexe, comme en face d'une double voie, ne sachant que faire, par suite des ordres contraires de deux puissances dont il ne peut en conscience secouer le joug. » Cet ordre que Dieu a nécessairement établi entre les deux puissances exige une subordination que Léon XIII nous dit, après les docteurs catholiques, n'être pas sans analogie avec celle qui existe dans l'homme entre l'âme et le corps et dont il enseigne qu'il faut chercher la juste idée dans la considération de leurs fins. (Ibid).

C'est en effet dans les rapports des fins entre elles, beaucoup plus que dans l'identité des sujets, que se trouve la raison d'une subordination effective de la société civile à la société religieuse.

La fin de la société religieuse est au dessus de la fin de la société civile, non seulement par sa dignité, mais encore par sa nécessité. Il est bon, sans doute, que l'homme jouisse sur la terre d'une certaine somme de bien être temporel, et c'est le devoir de la puissance temporelle de faire en sorte que ce bien-être soit aussi développé que possible. Mais ce n'est pas à ce bien que se limitent les besoins et les aspirations de l'homme ; ce n'est pas en cette vie que l'homme trouve le bonheur. Il est fait pour une existence supérieure et pour des biens d'une tout autre nature. Qu'il soit privé des biens terrestres, le dommage en tout état de cause est léger pour lui s'il obtient les biens célestes, les seuls qui demeurent et le rendent heureux pour l'éternité. Cette raison de nécessité oblige à subordonner la fin temporelle et tout ce qui s'y rapporte à la fin spirituelle, de telle sorte que 1° jamais un but de l'ordre temporel ne gêne l'acquisition du bien spirituel ; que 2° les biens de l'ordre temporel servent à obtenir la fin spirituelle. Toute autre manière de concevoir les choses serait un renversement de la raison. S'il en est ainsi des deux fins et que les deux sociétés soient entre elles dans les mêmes rapports que leurs fins, il faut que la société civile soit subordonnée à la société religieuse, 1° ne faisant rien qui puisse gêner celle-ci dans l'exercice de sa mission, et 2° faisant tout le possible pour l'aider et se mettant tout entière à sa disposition. Voilà pourquoi Pie IX faisait aux évêques la recommandation suivante : « De plus, n'omettez pas d'enseigner que la puissance royale est conférée, non seulement pour gouverner le monde, mais principalement pour soutenir l'Eglise, » paroles empruntées à saint Léon-le Grand (Encycl. *Quanta cura).*

Outre ce caractère de nécessité, la fin spirituelle a sur la fin temporelle plusieurs autres prérogatives qui lui assignent le premier rang et lui subordonnent la fin temporelle. La principale est que la fin spirituelle est la fin dernière de l'homme. Or, l'homme est tenu de tout rapporter à sa fin dernière, les avantages temporels eux-mêmes. Il faut donc que la fin temporelle soit rapportée et subordonnée à la fin spirituelle. Les sociétés étant entre elles dans le même rapport que leurs fins, il faut que la société temporelle soit subordonnée à la société spirituelle.

Une autre supériorité qui découle de la précédente, c'est que la fin temporelle ne trouve que dans la fin spirituelle le fondement des institutions et des obligations, en un mot, des moyens qui lui sont nécessaires. En effet, la fin de la société temporelle ne saurait être obtenue qu'à l'aide des lois, d'une part, et de la conscience, de l'autre. Or, la première base des lois comme la suprême règle des consciences, c'est la loi éternelle, la loi divine, dont la connaissance appartient à l'ordre de la fin spirituelle. C'est à la fin spirituelle, à l'ordre des choses divines, que la fin temporelle et l'ordre humain empruntent leurs premiers principes. Et ainsi les choses humaines, les intérêts temporels sont subordonnés aux choses divines, aux intérêts spirituels. En vertu du principe qui nous a servi pour toutes nos déductions, nous concluons que la société temporelle est subordonnée à la société spirituelle.

Cette démonstration pourrait être poursuivie. Nous sommes loin d'avoir épuisé tous les arguments. Arrêtons-nous pour ne pas dépasser les justes bornes. Notre thèse de la subordination de la société civile à la société religieuse nous paraît suffisamment prouvée.

III. Que doit être cette subordination ? — D'une manière générale, elle doit être telle qu'elle respecte la nature et les prérogatives de l'une et l'autre société.

En premier lieu, la distinction des deux puissances doit être sauvegardée. « Dieu, dit Léon XIII avec toute la tradition catholique, a divisé le gouvernement du genre humain entre deux puissances : la puissance ecclésiastique et la puissance civile ; celle-là préposée aux choses divines, celle-ci aux choses humaines. Chacune d'elles en son genre est souveraine ; chacune est renfermée dans des limites parfaitement déterminées, et tracées en conformité de sa nature et de son but spécial. Il y a donc comme une sphère circonscrite dans laquelle chacune exerce son action *jure proprio.* La subordination de la société civile à la société religieuse ne doit donc pas avoir pour effet d'absorber la société civile, ses droits, ses intérêts, dans la société religieuse. Et comme le Saint-

Esprit préside au gouvernement de l'Eglise, que les souverains Pontifes ont toujours proclamé la distinction rationnelle et effective des deux puissances, il n'y a pas à craindre que jamais l'Eglise suive une autre ligne de conduite. Le danger, d'ailleurs, est maintenant moins grand encore qu'il ne l'a jamais été, l'Eglise ayant été dépouillée des prérogatives dont elle jouissait au moyen-âge comme modératrice suprême des princes et des peuples.

En second lieu, la subordination de la société civile à la société religieuse doit respecter la souveraineté de la puissance civile dans les choses qui sont de son ressort. Les deux pouvoirs sont souverains, chacun dans sa sphère, « dans son genre, » comme dit Léon XIII. Jamais donc l'Eglise ne légifèrera directement, ni ne fera au pouvoir civil ou à ses sujets un commandement portant sur les intérêts purement temporels. Et si l'intérêt spirituel exigeait des mesures portant sur des objets temporels en eux-mêmes, l'Eglise prendrait toutes les précautions possibles pour sauvegarder la souveraineté de la puissance civile dans sa sphère.

En troisième lieu, la subordination de la société civile à la société religieuse n'ayant d'autre raison d'être que la supériorité et la nécessité de la fin spirituelle, se trouve être exclusivement spirituelle et nullement temporelle. En fait, elle n'aura jamais à s'exercer que dans les cas où les intérêts spirituels l'exigeront ou le conseilleront. En principe, on se demande si la subordination doit être regardée comme ordinaire, c'est-à-dire liant à tous les instants la puissance civile envers la puissance religieuse, ou comme extraordinaire, c'est-à-dire ne la liant que dans les cas où elle est nécessaire ; mais, ordinaire ou extraordinaire, cette subordination reste toujours spirituelle.

En quatrième lieu, la subordination est de telle nature que, quand le bien spirituel l'exige, l'Eglise peut demander et commander, soit aux princes, soit aux sujets de la société temporelle, tout ce qu'elle juge nécessaire à la fin spirituelle. C'est la conséquence évidente des principes posés plus haut. Cette assertion peut, à première vue, éveiller des susceptibilités. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas une raison pour abandonner ou amoindrir une vérité aussi certaine et aussi salutaire. Si toutefois on craignait des abus, il serait facile de se rassurer en considérant qu'ils sont rendus impossibles de trois côtés à la fois : du côté de l'Esprit-Saint qui ne permettra pas que le souverain Pontife s'égare en pareil cas ; du côté de l'Eglise et des papes qui enseignent et mettent en pratique ces principes de gouvernement qu'on ne doit imposer aux hommes que les commandements qu'ils sont en état de porter et qu'on ne doit faire de lois que pour un bien possible; du côté des princes et des sujets qui seront toujours trop en garde contre les empiètements de l'Eglise pour les tolérer.

IV. Des données qui précèdent on peut tirer, par voie de conclusion, la solution des cas particuliers qui nous sont soumis.

Ad 1. Les matières mixtes, faciles à définir quand il ne s'agit que de formuler une notion générale, sont très difficiles à spécifier dans le détail, si difficiles que les plus habiles ne sauraient se flatter d'y réussir toujours. Voilà pourquoi nous nous garderons bien d'en indiquer aucune, nous contentant de rappeler la notion générale.

La matière mixte est un objet qui, par un côté, se rapporte à la fin spirituelle et dépend, pour cette raison, du pouvoir de l'Eglise, mais, par un autre côté, se rapporte à la fin temporelle et dépend de la puissance civile.

Sur ces matières, la subordination de la société civile à la société religieuse exige : 1° que le pouvoir civil s'abstienne de rien régler de ce qui appartient à l'ordre spirituel ; 2° que, s'il édicte quelque loi sur cet objet en tant qu'il relève de l'ordre temporel, il respecte avant tout les prescriptions de l'Eglise et évite de les contredire ou de les entraver ; 3° qu'il fasse même tout le possible pour favoriser l'action de l'Eglise et la seconder dans la poursuite du bien spirituel qu'elle a en vue. Ces solutions sont prouvées par l'exposé que nous avons fait des principes.

En cas de conflit, soit sur la nature de l'objet, soit sur la valeur des lois civiles sur de tels objets, il est conforme à la raison que ce soit la puissance supérieure qui décide et que l'inférieure se conforme à la sentence de la première. Inutile encore de prouver une vérité aussi évidente.

Ad 2. Le « temporel » peut s'entendre de différentes manières. Ce peuvent être : 1° les biens matériels dont l'Eglise a la propriété ; 2° les Etats de l'Eglise ; 3° la société temporelle elle-même, ou ses droits, ou ses biens. L'ensemble des questions qui nous sont posées semble indiquer qu'on a surtout en vue le pouvoir de l'Eglise sur la société civile et sur les éléments qui la composent, particulièrement sur l'autorité temporelle. Ainsi considérée, la question est déjà résolue dans ce qui précède. L'Eglise, qui est l'unique vraie société religieuse, peut sur la société temporelle et sur le pouvoir civil tout ce qui est réclamé par la fin spirituelle pour laquelle la société spirituelle est établie et à laquelle doit se subordonner la société temporelle.

a) Cette doctrine est opposée à plusieurs erreurs, spécialement : au gallicanisme qui, dans le premier article de la déclaration de 1682, nie que les rois et les princes soient soumis pour le temporel à aucune puissance ecclésiastique ; au libéralisme qui prétend que la puissance civile est l'égale de la puissance ecclésiastique et dont la doctrine sur les rapports des deux sociétés se résume dans le fameux axiome : « L'Eglise libre dans l'Etat libre » ; au naturalisme qui ne reconnaît aucun pouvoir surnaturel et n'admet aucune puissance en dehors de l'Etat.

Elle n'en est pas moins la doctrine certaine de l'Eglise. Les papes saint Gélase et Innocent III

l'ont enseignée dans des textes insérés au corps du droit canon (CC. Quis dubitet, Duo sunt. dist 96; C. Novit de Judiciis). — Saint Bernard (de Consid. l. 4, c. 3), Boniface VIII, dans la fameuse bulle « Unam sanctam, » l'ont formulée à l'aide de l'allégorie des deux glaives dont l'un, le glaive spirituel, reste aux mains de l'Eglise, et l'autre, remis aux mains du prince civil, doit être tiré sur l'ordre de l'Eglise. Hugues de Saint-Victor (de Sacram. l. 2, p. 2, c. 3), Alexandre de Hales (Sum. Theol. p. 4, q. 10, m. 5, a. 2), Saint Thomas (22ae, q. 60, a. 6, ad 3; de Regim. princ. l. 3, c. 10) ont présenté cette subordination comme analogue à celle du corps à l'égard de l'âme, ce que rappelle également Léon XIII dans l'encyclique « Immortale Dei. » — Et Suarez dit que, si l'on prend le prince, le chef de la société civile, d'une manière concrète, sans rien distinguer, l'assertion est de foi définie en vertu de la bulle « Unam Sanctam » qui définit qu'il est de nécessité de salut pour toute créature humaine d'être soumise au Pontife romain; que si l'on considère, par abstraction, la puissance civile seule, ou la personne du prince en tant que revêtue de la puissance civile, l'assertion est certaine, commune et catholique (de Leg. l. 1, c. 9, n. 2).

L'Eglise a bien des fois usé de ce pouvoir. Rien n'est plus décisif en ce genre que les actes des conciles œcuméniques de Latran 3e et 4e, de Lyon, de Constance et de Trente, et ceux des plus grands papes, saint Grégoire-le-Grand, saint Léon III, saint Grégoire VII, saint Pie V, Sixte-Quint, etc. On ne peut supposer que l'Eglise tout entière se soit trompée en matière si importante.

b) Les objections sont faciles à résoudre. Indiquons les principales.

La société civile a son principe dans le droit naturel. Or, les sociétés de droit naturel sont antérieures à celles qui, comme l'Eglise, sont de droit positif. Donc la société civile est antérieure à l'Eglise et ne lui est pas subordonnée. Cette objection suppose à tort 1o que la société civile soit purement de droit naturel : elle est de droit naturel quant à ses fondements généraux, mais de droit positif humain quant à ses déterminations particulières; 2o que l'Eglise est purement de droit positif : car l'Eglise, en tant qu'elle est la vraie religion, est de droit naturel; 3o que le droit positif divin ne peut assigner à un être, à une société, un rang supérieur à celui que lui assignerait la nature. La religion ne fût-elle pas en vertu de sa nature la première des choses humaines, l'institution divine de l'Eglise, la mission que Dieu lui a donnée de conduire tous les hommes au salut et la puissance dont il a revêtu le souverain Pontife comme son Vicaire sur la terre, suffiraient à la mettre au dessus de tous les hommes, de toutes leurs institutions, de toutes leurs sociétés.

La raison de la supériorité de la société religieuse sur la société civile se tire de la fin spirituelle, c'est-à-dire de la béatitude éternelle, également de ce que les biens spirituels qui sont les biens de l'âme sont supérieurs aux biens temporels qui sont les biens du corps. Or, la société temporelle n'a pas d'âme et elle ne doit pas persévérer pendant l'éternité. On ne peut donc pas lui faire l'application de ces raisons et la soumettre, en conséquence, à la société spirituelle. — Cette objection repose sur un sophisme qui se reproduit souvent, par lequel on raisonne de la société comme si elle était une pure abstraction, entièrement distincte des membres qui la composent et n'ayant avec eux rien de commun. Ce n'est pas ainsi que se prennent les choses humaines. Il faut les considérer dans le concret. Or, dans le concret, la société est une réunion d'hommes qui, individuellement, ont une âme et des espérances éternelles, et sont tenus de tous les devoirs qui se rapportent à leur fin spirituelle; qui, réunis en sociétés, restent comme individus soumis aux mêmes devoirs, et ont, de plus, en tant que formant un être collectif, des devoirs analogues à ceux de l'individu : devoirs qui engagent la société tout entière. Si donc la société, prise d'une manière purement abstraite, n'a pas d'âme ni de destinées éternelles, la société concrète a autant d'âmes qu'elle compte de membres et elle doit les aider à s'assurer la possession du bonheur éternel. C'est cette raison qui la subordonne à la société spirituelle.

Notre-Seigneur a proclamé l'indépendance de la puissance temporelle quand il a ordonné de « rendre à César ce qui est à César; » quand il a dit que son royaume n'est pas de ce monde; quand il a commandé à ses disciples de subir la persécution. — Sans doute Notre-Seigneur a ordonné de rendre à César ce qui est à César; mais aussi de rendre à Dieu ce qui est à Dieu. Or Dieu ordonne à César de reconnaître en choses spirituelles la suprématie de son Eglise et de son Vicaire. — La supériorité de la puissance ecclésiastique sur la puissance civile n'est pas celle d'un royaume de ce monde sur un royaume de ce monde, en d'autres termes, d'une puissance temporelle sur une puissance temporelle, mais celle d'une puissance spirituelle sur une puissance temporelle, ou d'une puissance du monde divin sur une puissance du monde humain. — Quant aux persécuteurs, Notre-Seigneur n'a pas ordonné de leur obéir; il n'a rien dit qui leur assure aucun droit de persécuter ses disciples. Il a, au contraire, donné l'ordre de leur désobéir quand leurs ordres seraient contraires à ceux de Dieu, sauf à souffrir et à mourir, s'il le faut, à son exemple. En leur conseillant la fuite pour éviter la persécution (Matth. x, 23), il leur suggérait le moyen d'échapper, non seulement à leurs coups, mais encore à leur autorité. Mais, de plus, quand même les chrétiens devraient subir la loi des persécuteurs, ce ne serait pas la preuve que les persécuteurs n'ont eux-mêmes aucun devoir de soumission à l'égard de Dieu et de son Eglise.

Saint Paul a dit : « Que toute âme soit soumise

aux puissances supérieures » (Rom. XIII, 1). Or, par ces puissances supérieures, il entendait les princes temporels. Donc, bien loin que les princes temporels doivent être soumis à qui que ce soit, c'est à eux que toute âme, l'Eglise par conséquent, doit être soumise. — Saint Paul, il est vrai, fait application du principe aux chefs de la société temporelle ; mais le principe est plus général. Il s'applique à tout l'ordre du monde social. « Toute âme doit obéir aux puissances supérieures » par la raison qu' « il n'y a pas de puissance qui ne soit de Dieu » et que « celles qui sont sont ordonnées de Dieu » (ibid.). En vertu de ce principe, les sujets de la société civile doivent la soumission aux chefs de cette même société. Et, en vertu du même principe, les chefs de la société civile doivent soumission, en matière spirituelle, aux chefs de la société religieuse parce que, dans cet ordre, ces dernières leur sont supérieures et que leur résister serait « résister à l'ordre divin. » (Ibid.).

Les deux puissances sont souveraines, chacune dans son ordre, comme Léon XIII le rappelle conformément à l'enseignement de tous les docteurs catholiques. Si la puissance civile est soumise à la puissance ecclésiastique, elle n'est plus souveraine. — La souveraineté de la puissance civile dans son ordre n'exige pas qu'elle soit indépendante de toute autre puissance d'un ordre supérieur : autrement il faudrait qu'elle fût indépendante même de Dieu. Sa soumission à l'égard de la puissance spirituelle ne l'empêche pas d'être souveraine dans son ordre qui est l'ordre temporel ; mais cet ordre est lui-même subordonné à l'ordre spirituel qui est plus élevé. Et ainsi elle-même doit être subordonnée à la puissance spirituelle, non comme à une puissance du même ordre qui l'empêcherait d'être souveraine dans son ordre, mais comme à une puissance d'ordre supérieur.

La soumission de la société temporelle et de ses chefs au chef de la société spirituelle fait du souverain Pontife le véritable roi de l'univers ; les chefs des nations ne sont plus que ses lieutenants ; c'est du Pontife Romain que descend toute autorité jusqu'aux plus infimes ramifications de la hiérarchie civile ; ce qui est contraire à la nature et à l'institution divine. — Toutes ces conséquences sont fausses en elles-mêmes et elles ne découlent pas du principe. Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que le souverain Pontife commandât aux princes et aux magistrats dans l'ordre des choses temporelles, en vertu d'une autorité temporelle, pour une fin temporelle. Or nous avons établi précédemment que le souverain Pontife, même quand il commande aux chefs temporels, ne le fait que dans l'ordre des choses spirituelles, en vertu d'une autorité spirituelle et pour une fin spirituelle. Cette autorité supérieure et l'action qu'elle peut exercer laissent intact tout l'ordre des choses temporelles et ne nuisent aucunement à la distinction des deux puissances.

c) Il reste à caractériser le genre de supériorité de l'Eglise sur le temporel. Nous le ferons en peu de mots.

Il faut écarter avant tout deux opinions erronées qui ont eu leurs défenseurs même parmi les catholiques.

En premier lieu, on ne doit pas rapporter la suprématie exercée par l'Eglise au seul droit public de l'Europe chrétienne. Il est vrai que le droit public reconnaissait et consacrait cette suprématie. Mais il n'en était pas la source. Dans les actes où les souverains Pontifes décident de choses temporelles en vue du bien spirituel, ils en appellent non au droit des gens, mais aux pouvoirs conférés à saint Pierre par Notre-Seigneur, spécialement au pouvoir de lier et de délier, et à leur autorité de vicaires du Christ. Tous leurs actes de ce genre en font foi.

En second lieu, on ne doit pas regarder la supériorité du Pontife Romain sur la puissance temporelle comme purement directive, comme si l'Eglise n'avait d'autre droit que de proclamer publiquement ou d'insinuer discrètement la vérité et la loi morale, sauf le droit pour les chefs de la société temporelle de tenir le compte qu'ils voudraient des remontrances de l'Eglise. Cette direction ne répond en rien à ce que nous avons montré nécessaire et conforme à la nature des choses dans la subordination effective de la société temporelle à la société spirituelle. Elle ne cadre, du reste, aucunement avec la réalité des faits et avec les expressions dont se servent les conciles et les souverains Pontifes quand ils font acte d'autorité sur les choses temporelles. Ils ont bien entendu, non pas enseigner ou diriger, mais commander, en vertu des pouvoirs conférés à saint Pierre. Les expressions des auteurs du moyen-âge sont d'une désespérante rigueur. Après avoir comparé les deux puissances au corps et à l'âme, Hugues de Saint-Victor dit que « la puissance spirituelle peut instituer la puissance temporelle pour qu'elle soit, et la juger si elle n'est pas bonne. » (De Sacram., l. 2, p. 2, c. 3).

Il faut donc reconnaître à l'Eglise un vrai droit de commander. Mais sur ce droit les catholiques, dans le passé, se sont partagés entre deux opinions : les uns estiment que le pouvoir de droit divin que possède l'Église sur les choses temporelles est direct, les autres qu'il est indirect. Ce n'est pas qu'il y ait une différence appréciable dans l'explication des faits passés ou dans l'application à faire pour l'avenir de ce principe de subordination. D'après les partisans des deux opinions, quand l'Eglise agit, c'est qu'elle en a le droit et elle ne le fait qu'en vue du bien spirituel. Mais les uns prétendent que ce droit est un pouvoir direct, une royauté d'ordre supérieur conférée par Notre-Seigneur, Roi universel du monde, à saint Pierre et à ses successeurs sur toutes les puissances terrestres pour n'en user que dans les circonstances et dans la mesure où le bien spirituel l'exigerait. Les autres n'admettent qu'un pouvoir indirect, c'est-à-dire qui n'atteint les

choses temporelles qu'en raison de la fin spirituelle et dans la mesure où elle l'exige. Il est inutile de donner les arguments de part et d'autre. Le dernier sentiment est actuellement le plus universellement admis.

Ad 3. Que l'Eglise comme telle, comme société spirituelle, ne soit pas tenue par les lois de l'Etat, c'est ce qui ressort avec évidence de la nature et de la fin des deux sociétés.

L'une, l'Eglise, est une société spirituelle, et l'autre, une société temporelle. Or le spirituel est au dessus du temporel et ne saurait, en aucune manière, lui être subordonné. — L'Eglise a pour fin le bien surnaturel et la fin dernière, tandis que la société temporelle a pour fin le bien naturel et la prospérité présente. De même que la fin spirituelle ne peut être subordonnée à la fin temporelle, ainsi l'Eglise ne peut être subordonnée à la société temporelle.

Pour que l'Eglise, comme telle, pût être soumise aux lois de l'Etat, il faudrait que les intérêts temporels pussent être mis au dessus des intérêts spirituels. Tant que la vie présente demeurera inférieure et subordonnée à la vie future, le bien-être temporel à la félicité éternelle, la société religieuse comme telle demeurera supérieure à la société civile et à ses lois.

Cette doctrine est incontestable. Mais il faut la bien comprendre pour ne pas la rendre fausse en l'exagérant. Par exemple, si on concluait qu'aucun membre de l'Eglise n'est soumis au pouvoir civil et à ses lois, on tomberait dans une exagération manifeste. On supprimerait la société civile pour ne laisser subsister que la société religieuse, ce qui contredirait les notions que nous avons précédemment exposées.

Comment faut-il donc comprendre que l'Eglise n'est pas soumise aux lois de l'Etat ? Pour l'expliquer avec exactitude et clarté, il faut distinguer l'objet et les personnes auxquelles se rattachent les biens.

L'objet propre de la puissance ecclésiastique, le bien spirituel et tout ce qui en dépend ne peut, en aucune manière, être soumis à la puissance civile et à ses lois. Cette immunité est absolue, universelle, de droit naturel aussi bien que de droit positif divin et ecclésiastique. Ainsi l'Etat aura beau faire des lois, jamais ces lois n'auront d'effet sur les sacrements, sur la foi et les vérités à croire, sur la prière et la pratique des vertus surnaturelles, sur le culte, sur la prédication, en un mot sur tout ce qui constitue l'objet propre de la puissance ecclésiastique. Il ne pourrait se prévaloir de ce qu'il y a dans ces objets spirituels un élément extérieur et matériel pour les atteindre indirectement en raison de cet élément. Car le principal entraîne l'accessoire ; le matériel est régi par le formel qui lui communique sa nature et sa dignité. — Il ne peut pas davantage s'appuyer sur l'autorité qu'il a sur les personnes afin de les contraindre en matière spirituelle. Car, du moment qu'il est certain que l'objet est spirituel, la personne bénéficie de l'immunité absolue de l'objet et n'est pas soumise aux lois qu'il pourrait plaire à l'Etat d'édicter.

De même, en raison de l'objet spirituel et de son immunité absolue, les lois faites en général, quelque similitude qui puisse apparaître entre les objets spirituels et les objets temporels, ne peuvent atteindre les premiers. Ainsi une loi civile réglant en général les formalités des contrats ne saurait atteindre le contrat matrimonial en lui-même parce qu'il est un sacrement.

Quant aux personnes et à leurs biens, l'exemption des lois civiles ne saurait leur appartenir que dans la mesure où personnes et biens sont appliqués à la fin spirituelle et par là identifiés avec l'Eglise comme telle. Il est évident en effet que si c'est comme société spirituelle que l'Eglise échappe aux lois de la puissance civile, les personnes et les propriétés ne pourront jouir de cette immunité qu'autant qu'elles seront informées, rendues spirituelles et sacrées par une identification avec la fin spirituelle. En dehors de là, personnes et biens demeurent soumis aux lois civiles comme faisant partie de la société temporelle. Mais quand des personnes ou des biens sont exclusivement appliqués à la fin spirituelle, ils deviennent spirituels et sacrés. Par le fait même de cette application à la fin spirituelle, ils sont tirés du rang des choses profanes pour prendre rang parmi les choses sacrées, et, à ce titre, ils sont mis hors et au dessus de la juridiction civile. Ils jouissent à ce titre de l'immunité de droit divin, naturel et positif, et de droit ecclésiastique, assurée à toute chose sacrée et à la société religieuse, à l'Eglise considérée comme telle. C'est seulement dans ces personnes et ces biens, et non dans tous ses membres et dans tous leurs biens que l'Eglise est exempte des lois civiles.

Quelles sont les personnes et quels sont les biens ainsi soustraits à la juridiction du pouvoir civil, c'est à l'Eglise qu'il appartient d'en décider, parce que cette détermination et l'application de ces personnes et de ces biens à la fin spirituelle font partie intégrante de sa mission propre et que, d'ailleurs, elle est la plus élevée des deux puissances qui peuvent se rencontrer sur ce terrain. L'Eglise a fait cette désignation dans son droit canonique : nous n'avons pas à en relever ici les dispositions particulières.

Il peut arriver que l'Etat viole par ses lois les immunités ecclésiastiques, qu'il légifère sur un objet spirituel ou prétende le soumettre à ses lois, ou que l'Eglise abandonne volontairement quelque chose de ses immunités. Dans le dernier cas, l'immunité cessant par le fait de l'autorité compétente, le pouvoir civil reprend ses droits ; et l'autorité religieuse n'a pas pour cela perdu son indépendance, parce que c'est elle qui a concédé le droit à la société civile. Dans le premier cas, les lois civiles sont nulles en elles-mêmes, frappées qu'elles sont de nullité par le droit divin, naturel et positif, et par le droit canonique.

Mais, si l'Eglise juge bon de les subir par l'impossibilité où elle est de s'y soustraire ou pour éviter un plus grand mal, conserve-t-elle saine et sauve son indépendance? — En droit, oui, bien certainement. Elle ne fait que céder à une nécessité contre laquelle elle est impuissante; mais elle ne perd par ce fait aucun de ses droits; elle ne renonce à aucun d'eux. En fait, son indépendance est violée par l'abus de pouvoir que la puissance civile commet à son détriment.

Ad 4. Nous venons de répondre à la plus grande partie de cette question. Les immunités ecclésiastiques ont leur principe dans le droit divin naturel, puisqu'elles répondent à la nature même des deux sociétés, de la société temporelle et de la société spirituelle. Le droit positif divin les a sanctionnées. Le droit ecclésiastique les a déterminées en ce qui concerne les personnes et les biens.

Elles consistent en ce que certaines personnes, appliquées au service de Dieu et de la religion et certains biens sont soustraits à la juridiction de la société civile et ne relèvent que de l'Eglise.

Elles sont légitimes comme tout ce qui est conforme au droit, surtout au droit naturel.

Elles sont nécessaires parce qu'il faut, pour le gouvernement de la société spirituelle et pour le salut des hommes, que les ministres de la religion soient entièrement à la disposition de l'Eglise, qu'ils ne relèvent que d'elle, qu'ils ne soient détournés de leur salutaire mission par aucune autre charge publique, et qu'ils soient pourvus des ressources matérielles sans lesquelles ils ne pourraient ni vivre, ni travailler pour le service de Dieu et du prochain. — On ne saurait objecter que les charges doivent être communes à tous les citoyens. Car les ministres de Dieu rendent à la société plus de services qu'aucune autre profession et les charges dont ils sont exemptés par l'immunité sont amplement compensées par les obligations plus sérieuses qui leur sont imposées.

Aussi, malgré la difficulté des temps, malgré les attentats successifs des gouvernements contre les immunités ecclésiastiques, l'Eglise en a toujours maintenu le principe et elle n'a cessé de les défendre. Pie IX, dans le Syllabus, a condamné les erreurs qui font dériver les immunités du droit civil (prop. 30), qui approuvent la suppression du for ecclésiastique (p. 31), et celle de l'exemption du service militaire pour les clercs (p. 32).

— Dans tout ce qui précède, nous avons exposé ce qui devrait être, ce qui était quand le monde reposait sur ses véritables bases et que les sociétés étaient organisées d'après l'idée chrétienne. Mais un droit nouveau, le droit moderne, est venu renverser le droit ancien. La suprématie de la société religieuse est niée en principe, anéantie en fait. C'est beaucoup qu'on veuille bien encore tenir la souveraineté spirituelle pour l'égale de la souveraineté temporelle; en beaucoup de pays, on travaille à faire de l'Eglise un rouage de l'Etat, et des ecclésiastiques une classe de fonctionnaires civils de rang inférieur. C'est le renversement complet de l'ordre naturel et divin.

Il y a presque partout une tendance marquée à ne plus considérer l'Eglise comme une société spéciale, comme une société autonome et parfaite divinement établie pour s'occuper des intérêts religieux des hommes. On ne considère plus les droits de la religion que comme les droits individuels de chaque sujet qui veut être religieux. Les nécessités de la défense obligent les catholiques bien souvent à se placer sur ce terrain qui est celui de leurs adversaires. On réclame la liberté de l'Eglise au nom du droit qu'a tout citoyen de pratiquer et de professer sa religion. Et on ne remarque pas assez que s'en tenir là, ce serait nier l'Eglise et la miner par la base, puisqu'on ne tient ainsi aucun compte de sa nature de société divine, spirituelle, supérieure. Les nécessités de la défense s'unissent aux négations de l'attaque pour oblitérer jusque chez les catholiques la vraie notion de l'Eglise et de ses droits. Bientôt si nous n'y veillons et si nous ne réagissons sans cesse dans l'esprit des fidèles, l'Eglise ne sera plus connue du grand nombre. C'est pourquoi il faut fréquemment revenir sur sa nature et ses droits de société parfaite, spirituelle, surnaturelle, supérieure à toutes les sociétés humaines. Il faut insister sur sa mission divine, sur ses droits et ses prérogatives. Il ne faut pas se lasser de reproduire et de faire valoir les services qu'elle a rendus aux individus et aux sociétés. Il faut sous une forme appropriée aux temps faire revivre son influence sociale. C'est à quoi nous invite Léon XIII de la parole et de l'exemple.

Q. — Nos confrères, prêtres ou religieux, qui confectionnent eux-mêmes leurs pains d'autel, savent-ils que les meuniers, quand le blé est tendre et léger, y mêlent une certaine quantité de farine de fèves, afin de faciliter le travail de la boulangerie et de donner au pain du corps et du nerf? Un meunier me dit que la moyenne de ce mélange, réclamé par la boulangerie et opéré au moment de moudre, est d'un kilogramme de farine de fèves pour soixante-quinze kilogrammes de froment. Cette proportion donnée, peut-on considérer comme altérée la matière licite des pains d'autel, et continuer, en sûreté de conscience, de se servir d'une farine ainsi additionnée?

Prière au savant et obligeant *Ami* d'éclaircir la question.

R. — Tout mélange de farine étrangère altère la matière du saint sacrifice et on doit le condamner absolument pour cet usage. Les pains confectionnés avec de la farine dans laquelle il entre une proportion quelconque (sauf le *parum pro nihilo)*, est illicite pour les pains d'autel.

La proportion d'un soixante-quinzième n'est pas considérable. Elle ne peut évidemment compromettre la validité de la consécration.

S'il était absolument impossible de se procurer d'autre farine plus certaine, la proportion nous semble trop peu importante pour qu'on ne puisse se servir de celle-là. La nécessité couvrirait suffi-

samment, à notre avis, le défaut de pureté entière de la farine.

Mais, outre la farine de fèves, il peut y avoir d'autres substances encore dans la farine de commerce. Le blé est à si bas prix qu'il ne peut y avoir grand avantage à mélanger d'autres graines au blé par pure raison de diminution sur le prix de revient. Mais on ajoute parfois d'autres matières, par exemple, de la fécule, ou pour augmenter le poids ou pour donner de la qualité au pain.

Comme on ne peut jamais savoir certainement la nature de ce qu'on achète auprès des commerçants, et qu'eux-mêmes ignorent le plus souvent la composition de ce qu'ils vendent, il faut prendre d'autres moyens pour s'assurer de la pureté de la farine pour les pains du saint sacrifice. Le meilleur est de faire moudre soi-même le blé destiné à cet usage en surveillant la mouture, c'est-à-dire, en faisant nettoyer le moulin et en se faisant remettre la farine du blé qu'on aura fait moudre. Cette précaution est nécessaire, parce que la pratique actuelle est de rendre à celui qui fait moudre du blé, pour tant de kilos de blé tant de kilos de farine tombant des meules ou des cylindres ; mais on n'a pas exactement la farine de sa mouture. [1]

S'il faut se mettre en garde au sujet des farines, il le faut bien davantage au sujet des pains tout confectionnés. Pour ces derniers nous ne pensons pas qu'on puisse accepter, en conscience, d'autres pains que ceux qui sont confectionnés par des maisons religieuses.

Voir un important article paru dans l'*Ami du Clergé* de 1891, p. 811.

Q. — L'*Ami du clergé* a peut-être déjà parlé du vin de messe. Néanmoins permettez-moi de vous demander si réellement il est défendu de célébrer avec du vin doux. Voici pourquoi je vous pose cette question : Depuis quelque temps, le vin que nous avons ici pour la messe me fait mal, ainsi qu'à mon confrère. Il me donne des aigreurs et plusieurs fois m'a fait vomir. M. le doyen à qui nous avons demandé du vin doux prétend que l'usage en est illicite. Il prétend que le vin doux, fût-il pur de tout mélange, n'est pas du vin réel parce qu'il n'a pas suffisamment fermenté. Ceci est vrai. Mais est-ce une raison suffisante pour qu'il soit défendu de s'en servir pour la sainte messe ?

M. le doyen s'est laissé convaincre par une brochure d'un prêtre. Cette brochure est intitulée : « Les vins impropres au saint sacrifice de la messe, et le moyen de n'être pas trompé. » Elle condamne en effet les vins doux. Si ce prêtre a raison, beaucoup de curés ont tort, car j'en connais un certain nombre qui célèbrent avec du vin doux.

Qu'en pensez-vous ?

R. — Le moût de raisins non encore fermenté serait une matière valide pour le saint sacrifice, mais une matière gravement illicite en dehors du cas de nécessité.

Le vin doux est un vin fermenté, mais dont la fermentation a été arrêtée avant d'être complète.

[1] Il existe d'ailleurs de petits moulins spéciaux que l'on peut acheter et garder chez soi.

Cet arrêt de la fermentation peut être produit par divers procédés. Nous ne les connaissons pas tous. Les deux seuls qui puissent certainement ne pas rendre le vin impropre au saint sacrifice sont le chauffage du vin à 65° et l'addition d'une faible quantité d'alcool de vin ou de raisins.

Le mélange au vin de toute matière étrangère le rend impur et par là même illicite pour la consécration.

Nous avons reproduit en leur temps trois décisions du Saint-Siège concernant la matière. En voici le résumé.

Il est permis de mélanger au vin de l'alcool de vin ou de marc, pourvu que ce mélange ne fasse pas monter le vin à plus de 12 degrés et qu'il soit fait lorsque le vin est tout à fait nouveau, c'est-à-dire dans la fabrication du vin (S. Off. 30 juillet 1890, ad Ep. Massil. *Ami du clergé*, 1890, p. 572).

Si le vin atteint déjà 12 degrés d'alcool, il n'est pas permis pour la messe d'y ajouter encore de l'alcool pour assurer sa conservation (S. Off. 19 avril 1891, ad Ep. Tarraconen. *Ami du clergé*, 1892, p. 14).

Mais il serait préférable d'employer le chauffage à 65 degrés au lieu de l'alcool (S. Off. 8 mai 1887, ad Ep. Carcassonnen. *Ami du clergé*, 1891, p. 495).

De ces décisions il ressort que le vin doux n'est pas impropre au saint sacrifice s'il a été préparé par l'un des deux moyens sus énoncés, le chauffage ou l'addition d'alcool de raisins dans une proportion qui ne soit pas trop considérables. Peut-être pourrait-on dire la même chose des substances qui ne font que précipiter les ferments sans rien laisser dans la masse du vin.

Mais préparé à l'aide d'alcool étranger au fruit de la vigne ou par un mélange d'autres matières, il serait illicite.

La grosse difficulté est d'avoir la certitude sur la manière dont a été fait le vin doux.

Les fraudes sont difficiles et même impossibles à reconnaitre. La meilleure garantie est la probité de celui qui a fait le vin. Encore faut-il qu'il soit assez instruit pour savoir, par exemple, qu'un alcool quelconque ne saurait remplacer l'alcool de raisin si on l'emploie pour conserver le vin doux.

Ajoutons que les vins secs n'offrent guère plus de sécurité que les vins doux. Les sophistications du vin sont innombrables.

Ceux qui ont la charge de procurer le vin destiné au saint sacrifice doivent se renseigner bien exactement sur le vin qu'on leur offre (Voir *Ami du clergé*, 1892, p. 227).

Q. — Un curé a adjoint cinq livres de sucre à 50 litres de vin blanc, peut-il validement et licitement célébrer le saint sacrifice avec ce vin ainsi corrigé ?

R. — Licitement, il ne le peut pas. Car tout mélange au vin de matière étrangère fait qu'il n'est

plus un vin pur. Et dans le cas présent le mélange a ce caractère plus grave que le sucre ajouté entre par la fermentation dans la composition substantielle du vin. C'est moins un mélange qu'une combinaison chimique qui altère profondément la substance même du vin.

L'altération est-elle suffisante pour entraîner l'invalidité de la consécration? On ne pourrait résoudre la question d'une manière probable qu'à l'aide de données plus complètes. Le sucre n'a dû être ajouté au vin qu'à cause du faible degré de sucre naturel des raisins ou du faible degré du moût. Si le sucre étranger était en égale quantité avec le sucre naturel des raisins ou du moût, on pourrait croire que le vin est une matière très douteuse, sinon invalide, parce que le vin ne serait que très douteusement ou point du tout du vin de raisins. Mais si le sucre du moût est notablement supérieur à celui qu'on y a ajouté, le vin, illicite pour la consécration, serait pourtant valide, parce que la substance du vin serait, pour la majeure partie, du vin de raisins.

Cinquante litres de moût peuvent contenir de cinq à huit kilos de sucre. Deux kilos et demi forment une proportion considérable. Si le moût était faible en sucre et qu'il n'ait contenu que trois kilos, on approcherait beaucoup de la limite de validité si même on ne l'atteignait.

Q. — Les lois de fabrique, antérieures bien entendu au récent décret, obligent-elles en conscience, de telle sorte qu'il se rendrait coupable d'une vraie faute théologique (et de quelle gravité?) le curé qui, pour plus de liberté devant la parcimonie souvent inintelligente de son conseil, n'inscrirait pas aux recettes tout ce qu'il reçoit pour la fabrique et aux dépenses toutes les sommes qu'il emploie au service de l'église, la paroisse et la fabrique, et ce, toujours avec modération, prudence et stricte justice? N'est-il pas l'administrateur né des biens de son église et de sa paroisse et le juge naturel de ses besoins?

R. — Le seul administrateur-né des biens des fabriques est l'évêque qui reçoit de son institution le pouvoir de régir son église au temporel comme au spirituel. Le curé n'est administrateur que pour la part et dans la mesure que fixent les règles de l'Eglise.

Les décrets qui régissent en France l'administration des fabriques seraient nuls par le vice de leur origine puisqu'ils ont été faits, promulgués et imposés par la puissance civile qui est sans juridiction sur les biens ecclésiastiques et sur leur administration. Ils sont abusifs dans la part qu'ils assignent au pouvoir civil, même quand ils laissent encore à l'Eglise un rôle prépondérant, ce qui n'existe plus avec les nouveaux décrets. Ils seraient donc de nulle valeur. Mais il semble que l'Eglise les a au moins tacitement acceptés. Et ainsi ils feraient loi pour les fabriques de France. D'ailleurs aucune disposition canonique ne constitue le curé seul administrateur pour tout ou partie des biens de sa fabrique. En agissant comme il est dit dans la consultation, le curé va donc au-delà de ses droits et se met en faute.

Quelle faute commet-il? Une faute de désobéissance. Il n'y en a pas d'autre, parce qu'il applique scrupuleusement à leur fin les recettes qu'il dissimule et ne fait que ce que le conseil de fabrique dont il est membre serait tenu de faire. Si même il y avait à craindre que le conseil manquât à son devoir, sa manière d'agir serait sans doute un abus, mais un abus moindre que celui auquel il voudrait ainsi obvier.

Sa faute est-elle grave? En elle-même non; elle pourrait l'être par les conséquences. Avec la loi nouvelle et le nouveau décret il s'expose à des poursuites comme coupable de gestion occulte.

Q. — Une vieille veuve laisse en mourant, à un prêtre, la somme de 180 francs pour des messes à son intention. Elle meurt sans spécifier davantage si elle veut des messes hautes ou basses. Le prêtre, c'est moi. Quelles messes dois-je délébrer?

C'est évidemment mon avantage ainsi que celui du chantre d'acquitter le tout en messes hautes, dont le tarif est 3 francs.

Puis-je le faire sans manquer à la justice ou à la charité envers cette brave femme?

R. — Ce qui devrait servir de règle ici, ce serait l'intention de la personne. C'eût été prudent de la lui faire spécifier en acceptant la somme. Maintenant il est trop tard.

On pourrait penser avec raison que son intention était de faire célébrer des messes basses, parce qu'on l'entend communément ainsi quand on demande des messes et que, si l'on désire des messes chantées, on a soin de le spécifier. Si donc il n'y avait aucun autre indice de la volonté de la défunte, nous penserions qu'il faut acquitter des messes basses.

Mais il peut se faire que la personne ait laissé le prêtre entièrement libre de choisir le genre de messes qu'il jugerait bon de célébrer, ce qu'on pourrait conclure de paroles comme celles-ci : « Je vous remets cette somme pour des messes et je m'en rapporte à vous pour les acquitter comme vous entendrez. » Dans ce cas, le prêtre pourrait en justice choisir à son gré.

Y aurait-il raison de charité à préférer les messes basses aux messes chantées, ou les messes chantées aux messes basses? — Plusieurs fois déjà nous avons eu à résoudre la question de la valeur relative des deux genres de messes. Tout en laissant indécise une question qu'aucun théologien ne saurait résoudre faute de données suffisantes, nous avons exposé les raisons qui recommandent les messes chantées et permettent de croire que les fruits obtenus par la solennité extérieure compensent la diminution du nombre des messes. Nous ne voudrions donc nous prononcer en aucun sens; et quelle que soit la résolution adoptée, nous trouverions qu'elle se recommande par de bonnes raisons.

Certaines circonstances pourraient conseiller les messes chantées : par exemple l'édification

publique, l'assistance plus nombreuse. D'autres peuvent les déconseiller : par exemple, la discrétion à garder sur la provenance des honoraires. Il y a lieu de se rendre compte.

Q. — Depuis le décret de la sainte Inquisition qui a condamné la dévotion au Cœur de Jésus *pénitent*, qu'est devenue la confrérie érigée sous ce titre à Dijon et affiliée à l'archiconfrérie du Vœu national de Montmartre ?

R. — Ce n'est pas proprement une *confrérie*, mais une *association* de prières et de pénitence affiliée à l'Archiconfrérie de Montmartre.

Pour rentrer dans les limites tracées par le décret de la sainte Inquisition, elle n'a eu qu'à supprimer dans le titre les expressions condamnées : *pénitent pour nous*. Et ainsi le titre actuel est celui-ci : *Association de prières, de pénitence, en union avec le Sacré-Cœur de Jésus*.

Elle reste affiliée à l'Archiconfrérie de Montmartre dont les statuts la mentionnent en ces termes : « Art. VII. Les associés se partagent en différentes classes : ... ceux qui s'unissant au Cœur de Jésus dans sa vie souffrante font un jour de pénitence par semaine, par quinzaine ou par mois. »

Cette association de pénitence est très prospère. Elle compte plus de 600,000 âmes qui se sont vouées à l'expiation. C'est une des forces sur lesquelles on peut compter pour obtenir miséricorde. C'est une armée pacifique de laquelle on doit attendre beaucoup pour le triomphe du bien.

Qu'elle se multiplie et croisse en ferveur. Jamais les âmes pénitentes et dévouées ne seront parmi nous, *Gallia pœnitens et devota*, trop nombreuses et trop ferventes.

Q. — Pendant le carême, les personnes dispensées de l'abstinence peuvent-elles, en même temps qu'elles mangent de la viande, se servir de la saumure de poisson salé, comme condiment ?

R. — Ce qui est prohibé, c'est le mélange de la *chair* du poisson avec la viande dans un même repas. La saumure de poisson peut avoir le goût du poisson ; mais ce n'en est pas la chair.

Q. — Au n° 49 de l'année 1888 de l'*Ami du Clergé*, vous dites qu'un évêque ne peut sous-déléguer, sans limite de temps, des pouvoirs qu'il n'a par indult que pour cinq ans, alors même qu'il a l'intention de renouveler à temps cet indult. C'est cependant ce qui se fait habituellement dans les délégations de pouvoirs extraordinaires accordés de vive voix ou par les statuts diocésains.

Pour légitimer cette pratique, ne pourrait-on pas dire :

1° Que l'évêque, ayant l'intention de renouveler à temps cet indult, manifeste clairement sa volonté de déléguer ses pouvoirs autant qu'il le peut et pour tout le temps possible. Or, en fait et pratiquement, il aura lui-même toujours ces pouvoirs, puisqu'il les fera renouveler avant qu'ils soient terminés.

2° On admet qu'un vicaire général peut user de tous les pouvoirs que l'évêque peut déléguer en vertu d'indults déjà obtenus ou à obtenir, si l'évêque, en lui accordant son titre de vicaire général, lui a permis d'user de ces indults. Or n'y a-t-il pas parité avec le cas actuel ? L'évêque, en accordant à un prêtre *in indefinitum* des pouvoirs renfermés dans un indult, ne lui dit-il pas équivalemment qu'il le délègue aussi pour user des mêmes pouvoirs, en vertu des indults qu'il obtiendra plus tard ?

3° En tout cas, une sous-délégation indéfinie ne serait-elle pas valide, si la feuille de pouvoirs accordée par l'évêque ou le statut diocésain portait expressément que telle faculté est accordée à un prêtre *in indefinitum* en vertu d'indults déjà obtenus et à renouveler plus tard ?

R. — La question nous était ainsi posée : « Lorsqu'un indult est donné pour trois ou cinq ans, l'évêque peut-il sous-déléguer sans limite de temps telle catégorie de confesseurs ou de curés, surtout si l'indult porte ces mots : *Non ultra supradictum terminum delegandum*, en se fondant sur cette raison que l'indult sera renouvelé soigneusement à chaque échéance et qu'ainsi la première sous-délégation est censée *persévérer indéfiniment ?* »

Et nous avons répondu : C'est sortir des termes de l'indult.

Nous maintenons aujourd'hui encore notre réponse, sans cependant vous donner tort.

D'après les explications données dans la demande, on pensait que la première sous-délégation *persévérait indéfiniment sans avoir besoin d'être renouvelée ;* c'est faux et contraire à tous les principes canoniques sur les pouvoirs délégués.

Le sous-délégué remplace le délégué dont il tient ses pouvoirs ; il peut en avoir autant, mais pas davantage : *Nemo dat quod non habet*. Or, les pouvoirs du délégué expirent au jour fixé dans son indult, et pour en jouir de nouveau, il lui faut une délégation nouvelle, distincte de la première, au moins par un acte de la volonté de celui qui le délègue. Cela est facile à comprendre quand il y a eu un intervalle entre la fin de la première délégation et le commencement de la seconde. Pendant ce temps, le délégué ne pouvait pas entreprendre de nouvelles choses, mais seulement terminer les affaires commencées.

La même distinction existe, sinon en fait, du moins en droit, quand la seconde délégation a été accordée avant l'échéance de la première.

Les pouvoirs du sous-délégué étant de même nature que ceux du délégué, expirent comme les siens et ont besoin d'être renouvelés après chaque période.

Mais comment doivent-ils être renouvelés ? Faut-il une nouvelle expédition des lettres données de prime abord ? Est-il nécessaire que celui qui délègue manifeste de vive voix son intention de continuer la sous-délégation, etc. ?

Au point de vue naturel comme au point de vue canonique, la sous-délégation, comme la délégation elle-même, exige un acte de la volonté, manifesté d'une manière certaine à celui qui est délégué. Il n'est besoin ni de parole ni d'écriture ; un acte positif et même l'absence d'un acte suffisent quand, par l'ensemble des circonstances, ils sont

déterminés d'une manière certaine à signifier la volonté du supérieur.

Nous en concluons qu'un évêque peut subdéléguer *usque ad revocationem* des pouvoirs qu'il n'a que pour trois ou cinq ans, sans qu'il soit besoin de renouveler, après chaque période, les *titres* de concession. La clause *usque ad revocationem* suffit, en effet, pour manifester aux sous-délégués la volonté de celui qui délègue, quoique d'une manière négative. Ils peuvent conclure de ce qu'il ne leur a pas retiré leurs pouvoirs qu'il les leur a renouvelés en temps voulu.

C'est l'enseignement de Zitelli. Parlant d'une permission que certains évêques peuvent accorder *ad tempus* en vertu d'un indult, il s'exprime ainsi : « Hæc facultas ad *tempus* tantum concedi potest. Porro, vox *tempus* opponitur perpetuitati, seu tempori vitæ ejus qui datur. Practice loquendo, potest Episcopus eam communicare usque ad revocationem. Neque impedit quod Episcopus eas facultates habeat ex. gr. ad quinquennium ; res enim indubia est Episcopos facultates suas, elapso tempore ad quod concessæ sunt, iterum a S. Sede impetrare ac obtinere *easque voluntatis suæ actu de novo concedere noscuntur hoc ipso quod eas antea ad revocationem usque elargiti sunt* [1]. »

Le savant canoniste exige, comme on le voit, un nouvel acte de la volonté à chaque rénovation de l'indult.

Q. — Il est défendu aux catholiques de se présenter pour contracter mariage devant les ministres hérétiques, sous peine d'encourir la censure portée contre les hérétiques et leurs *adhérents*. La censure atteint-elle les témoins qui accompagnent les mariés ?

R. — Les catholiques qui contractent mariage devant un ministre hérétique, comme ministre du culte, sont excommuniés comme fauteurs des hérétiques et comme prenant une part active à un rite condamné. Les témoins sont absolument dans le même cas, puisqu'ils sont appelés *ex condicto* à assister au mariage et à en témoigner authentiquement. Ils prennent par conséquent une part active à la cérémonie hérétique et tombent sous le coup de l'excommunication.

Q. — Un curé, qui célèbre deux fois la sainte messe le dimanche sans toucher des honoraires pour la 2e messe, ne peut-il pas appliquer cette seconde messe à une intention rétribuée, pourvu qu'il dispose des honoraires pour une bonne œuvre ?

Tel est mon cas : j'ai deux messe à dire le dimanche. Je voudrais fonder une bibliothèque paroissiale, et je me demande si, le dimanche, je ne pourrais pas disposer d'une intention dont les honoraires immédiatement versés dans une caisse à part serviraient à réaliser mon projet.

R. — Pour recevoir ainsi un honoraire pour la seconde messe et en disposer en faveur d'une œuvre quelconque, il faut un Indult du Saint-Siège.

---

[1] *Apparatus*... p. 541, note.

Q. — L'*Ami du Clergé* voudrait-il bien nous donner, aussitôt qu'il le pourra, une étude aussi complète que possible sur les différences entre les chapelles vicariales, les annexes, les chapelles paroissiales, de secours, etc. ; — les droits, les charges de chacune d'elles ; — ce que doivent les communes, les fabriques du chef-lieu de la paroisse, ou les habitants, au sujet de chacun de ces établissements.

Entre autres, nous avons dans le diocèse de Verdun une quantité de chapelles *paroissiales* érigées soit dans des communes distinctes, soit dans des sections de commune, et à tout instant des difficultés s'élèvent au sujet de ces chapelles. Nous serions bien heureux de connaître les devoirs des municipalités ou des fabriques de l'église principale, ou des habitants, vis-à-vis de toutes ces chapelles.

R. — Nous avons donné, en 1892, toutes les explications possibles sur ce sujet dans les *Causeries* 34 à 39 inclusivement. Il vous sera facile ou de vous procurer le volume, ou de demander les numéros qui contiennent les renseignements que vous demandez.

Q. — Que faut-il penser de l'*Union pour l'action morale ?* Est-il vrai qu'elle ait obtenu l'approbation de Léon XIII ?

R. — Le clergé et les catholiques sont conviés avec une insistance extraordinaire à entrer dans cette association, qui n'est pourtant pas chrétienne et admet toutes les croyances. Pour la faire connaître, remontons à son origine.

M. P. Desjardins, ancien élève de l'Ecole normale et collaborateur de la peu orthodoxe *Revue bleue*, est un de ces esprits sérieux que le nihilisme moral, le socialisme et l'anarchie de notre époque effraient avec raison. Il voudrait les combattre, rappeler le peuple français à l'idée du devoir et provoquer en lui le retour à la vieille morale, sans l'effrayer toutefois par l'admission des dogmes religieux. Plus hardi que les philosophes du *Temps* ou du *Journal des Débats*, qui gémissent, un peu tard, sur l'insuffisance de l'instruction laïque et athée, sur le nombre croissant des crimes et sur la démoralisation de la jeunesse, il a cherché et cru trouver un remède aux maux de l'heure présente.

En 1892, il publia un ouvrage très éloquent et qui obtint beaucoup de succès : le *Devoir présent*, sorte de manifeste en faveur de l'action morale et d'appel aux hommes de bonne volonté. L'existence du mal et du bien, la différence absolue entre l'un et l'autre, leurs caractères opposés, la destinée, l'idéal et les devoirs de l'homme sur la terre, telles sont les graves questions qu'il y étudia soigneusement. Ceux qui trouvent à la vie une signification et un but à remplir s'appellent les *positifs* ; les autres, pour qui la vie n'a aucune valeur, sont les *négatifs*, dont le nombre parait diminuer en face du péril social. Il faut conquérir l'avenir par l'alliance la plus étroite possible de tous les *positifs*, pour provoquer le réveil moral des masses, devenir une force vraiment nationale par le groupement des nobles cœurs et constituer ainsi la confrérie philosophique de l'*Union pour l'action morale*.

Sur quelle base et d'après quel *Credo* se recruteront les disciples de M. Desjardins? Il suffit de croire au sérieux de la vie, de vouloir se vaincre soi-même, devenir meilleur et se dévouer aux autres hommes. Aucune croyance religieuse n'est obligatoire. Peu importe que l'on soit en pratique partisan de Jésus-Christ, de Boudha, de Confucius, de Luther, juif, libre-penseur, positiviste, pourvu que l'on consente à propager ensemble les principes moraux. Cela ressemble d'assez près au système de la morale indépendante, indépendante de tout dogme religieux, indépendante de la grâce, et par conséquent naturelle, ou plutôt rationaliste.

Laissons parler M. Desjardins lui-même : « Avons-nous un devoir, ou nous agitons-nous sans cause et sans but, pour le caprice absurde du grand Pan? Grand débat, plus grand que celui de la divinité de Jésus-Christ, ou que celui même de l'existence d'un Dieu personnel !... On rencontrera dans notre assemblée des personnes venues de toutes les origines, et elles seront les bienvenues. Pour se rendre des nôtres, elles ne cesseront pas d'être ce qu'elles étaient d'abord. Elles suivront leur religion personnelle et tel de nos confrères sera sans doute dévot comme un paysan de Basse-Bretagne. Nous le confirmerons par notre respect dans cette voie où l'Hostie sainte est un réconfort... Il serait assez juste de dire : autant de religions au fond que de personnes, et un seul devoir pour toutes ensemble... Si nous laissions répéter que la croyance préalable à cinq ou six dogmes est une condition nécessaire à l'accomplissement de tout notre devoir, l'impossibilité réelle ou prétendue de croire aux dogmes deviendrait pour certains une décharge du devoir lui-même... On dit que, dans le fait, une morale non appuyée sur des dogmes déclarés est toujours vacillante; tôt ou tard il faudra que cette morale produise ses lettres de créance, par exemple la volonté d'un Dieu personnel, dont on nous demande de primeabord une belle démonstration logique, faute de quoi on ne saurait se décider, très incertain autrement qu'il faille se dévouer au bien de l'ensemble. »

M. Desjardins croit résoudre cette objection capitale par l'autorité de Channing et de Secrétan, par l'expérience et par le raisonnement, et il conclut que « l'union religieuse des hommes, impossible sur la base des croyances, doit se faire dorénavant sur celle des actions. » Il prétend donc constituer l'union des âmes en mettant de côté tous les dogmes, et par là il tombe dans la morale indépendante et dans le système de Kant amélioré par une tendance sentimentale. Nous autres, catholiques, nous ne pouvons admettre une pareille théorie sans renier formellement la doctrine catholique qui nous enseigne que la charité, l'abnégation, le dévouement et le sacrifice sont impossibles à pratiquer sans la grâce de Dieu. Si M. Desjardins avait raison, par impossible, et pouvait établir le règne de l'amour des hommes sans l'amour divin et produire la moralité véritable sans l'auxiliaire indispensable de la grâce, il prouverait l'inutilité du christianisme. C'est là que nous l'attendons tranquillement sous l'orme de notre foi !

Cette perspective a certainement échappé aux ecclésiastiques et aux catholiques qui se sont inscrits parmi les membres de l'*Union pour l'action morale;* elle les fera réfléchir sur l'inconséquence de leur conduite à cet égard. M. J. Lemaître a pris à partie fort spirituellement M. Desjardins : « Vous ne pouvez parler avec quelque autorité et quelque précision qu'au nom d'une foi positive. Etes-vous chrétien? Croyez-vous au péché originel et à la divinité de Jésus-Christ? Croyez-vous à la révélation? Etes-vous catholique? Croyez-vous à la perpétuité de la révélation et au pape infaillible? Etes-vous déiste? Croyez-vous à un Dieu créateur, à un Dieu providence, à la vie future? Dites-nous cela une bonne fois! Dites-le-nous donc! Autrement, votre discours n'est qu'une exhortation vague et généreuse. » C'est parler d'or!

M. Ollé-Laprune, dans son admirable ouvrage : *Les sources de la paix intellectuelle,* qu'un de nos évêques recommandait naguère à son clergé, a répondu aux sophismes de M. Desjardins en démontrant que l'accord des volontés est impossible en dehors de l'accord des esprits. A ceux qui lui objectent qu'on voit pourtant des hommes laisser de côté leurs opinions personnelles et se concerter pour une action commune, par exemple, pour la défense de la patrie ou l'observance du repos dominical, il répond : « Si l'accord sur le seul point qui est en cause suffit pour que se produise un commun effort, cet effort à son tour serait plus intense, plus efficace, plus triomphant si l'accord s'étendait à plus de choses. Les enfants d'une même patrie, unis dans une même pensée sur la plupart des points essentiels, ne se porteraient-ils pas à la défense de leur pays avec un plus puissant élan? Les membres d'une ligue destinée à procurer un avantage social important n'auraient-ils pas une action plus sûre, ne prendraient-ils pas des mesures plus promptes et plus décisives si, d'accord sur ce point unique qui est leur objet, ils l'étaient aussi sur d'autres qui l'avoisinent? Quoi qu'il en soit, ce qui est incontestable, c'est que tout accord des volontés suppose au moins une idée commune, et nous devons dire que l'unanimité morale sans accord intellectuel est une chimère. »

Le fondateur de l'*Union pour l'action morale* sentit le besoin d'aller à Rome et de chercher à y obtenir la sanction de ses projets. Le 14 septembre 1892, il adressa une lettre très respectueuse au pape pour lui demander une audience, par l'entremise du cardinal Rampolla, afin de lui exposer le but de son association d'hommes honnêtes, association qu'il voulait ranger « aux côtés de l'Evangile vivant et régnant, non, il est vrai, comme une association purement catholique, mais, chose toute nouvelle en France, comme un corps de collaborateurs de

l'Eglise dans l'ordre social, à la fois indépendants et respectueux. » Il s'engageait, lui et les siens, à combattre pour le rétablissement des religieuses dans les hôpitaux, pour la liberté des pères de famille dans l'éducation de leurs enfants, pour l'anéantissement des projets de la franc-maçonnerie et pour la réforme des mœurs publiques et privées, et il ajoutait : « L'homme bienfaisant est la première moitié de l'homme religieux, et l'on peut espérer qu'il se complètera par le travail naturel de la réflexion et par le travail surnaturel de la divinité dans les âmes. » Léon XIII accorda une audience privée de quarante minutes à M. Desjardins, qui a raconté l'entrevue, en termes pleins d'enthousiasme et d'imagination, dans le *Bulletin* de l'*Union*. Que Léon XIII ait encouragé son visiteur dans la revendication des droits de la religion, de la morale et de la liberté vraie, c'est ce que nous croyons sans peine. Le grand Pontife recommande aux catholiques d'accepter le concours de tous les hommes de bonne volonté. Mais il n'a pu éviter de lui glisser au moins à l'oreille, délicatement, que sa morale ne tiendrait guère debout sans le dogme et que la diversité des croyances nuirait à l'unité et à l'efficacité de l'action.

Que les catholiques aident aux efforts des champions de l'action morale et qu'ils s'en fassent les alliés quand il s'agira de faire prévaloir quelqu'une des règles de la morale chrétienne, rien de mieux. Mais ils ne peuvent entrer dans une société dont la première condition est de laisser de côté les vérités dogmatiques.

UNE LETTRE A LIRE

Nous recevons avec grand honneur de l'archevêché de Québec, sous la signature de Mgr Têtu, et nous nous empressons de publier la lettre qu'on va lire. Elle relève avec autorité et précision une erreur d'histoire contemporaine qui était accréditée partout depuis quelques années.

ARCHEVÊCHÉ DE QUÉBEC — *Québec, le 29 août 1891.*

Monsieur le chanoine A. Denis,
directeur de l'*Ami du Clergé*, Langres.

Monsieur le chanoine,

Dans l'*Ami du Clergé* du 19 juillet dernier, je lis, au cours d'un article consacré aux idées de Mgr Ireland, un passage qui manque d'exactitude sur la question des Chevaliers du travail. « Si dans les rangs des catholiques (lit-on à la page 451) il y a des réactionnaires..., il ne manque pas d'esprits audacieux qui vont hardiment de l'avant. Ainsi le Pape Léon XIII... Ainsi le cardinal Gibbons, le défenseur calme et tenace des droits des ouvriers. » Puis ici une note qui dit : « On sait que le cardinal Gibbons soutint à Rome, avec succès d'ailleurs, en 1886, la cause des Chevaliers du travail, *condamnés comme association secrète par l'épiscopat canadien...* » Or, la vérité, c'est que les évêques du Canada n'ont pas condamné les Chevaliers du travail, et que le Saint-Siège les a condamnés deux fois ! Comme aux Etats-Unis et ailleurs on ne cesse de répéter cette sorte d'accusation que ces Chevaliers auraient été maltraités par le cardinal Taschereau et ses collègues, nous avons décidé de ne plus la laisser passer sans faire une légitime protestation. Tout ce que le cardinal Gibbons a fait, ç'a été d'amener le Saint-Siège à ne pas exiger que la sentence fût exécutée. La condamnation est formelle et elle n'a pas été retirée.

Le cardinal Taschereau, lui, a purement et simplement demandé au Saint-Siège d'examiner les constitutions des Chevaliers du travail. Le Saint-Office les condamna à deux reprises, et le cardinal publia cette condamnation. Le Saint-Siège ayant ensuite décidé de ne pas mettre la sentence à exécution (sans doute pour éviter un plus grand mal), le cardinal Taschereau en informa ses diocésains.

Voilà toute l'histoire qui n'est pas précisément la même que celle racontée par M. Max Leclerc dans les *Choses d'Amérique*.

J'ai l'honneur d'être, Monsieur le chanoine, votre très dévoué serviteur.

TÊTU,
Procureur de S. E. le cardinal Taschereau.

LITURGIE

Q. — Peut-on faire un mariage pendant toute l'octave de la Fête-Dieu ?

R. — Vous voulez sans doute parler de la messe votive de mariage.

Or, on peut dire cette messe pendant l'octave, *infra octavam*, de la Fête-Dieu, parce que cet *infra octavam* n'est prohibé ni par les rubriques, ni par aucun décret, pour la célébration de cette messe votive. D'ailleurs, il admet tous les doubles mineurs et majeurs, et par conséquent la messe votive de mariage.

Mais nous sommes convaincus qu'on ne pourrait dire cette messe le dernier jour de l'octave, *die octava*, parce que ce jour exclut les fêtes de seconde classe. A la vérité, nous ne connaissons pas de décret sur ce point, mais cette solution repose sur les principes. C'est aussi le sentiment de Gardellini dans son interprétation du décret de la Sacrée Congrégation des Rites, en date du 20 avril 1822, n° 4.587, ad 5.

Q. — J'ai pour patron saint Remy. Voudriez-vous me dire :

1° Comment organiser son octave pour la présente année ?

2° Comment organiser la fête de ce patron quand il se rencontre avec le Rosaire et le dimanche ?

R. — Ad I. Voici comment nous organiserions votre octave pour cette année :

30 septembre. Vêpres de saint Remy, sans mém. du précédent (s. Jérôme) ni du dim.

OCTOBRE

1. Lundi, *blanc*, s. Remy, patron, *double de 1re classe*, avec octave. Les trois nocturnes sont pris au commun, à moins qu'ils ne soient au propre. Messe de saint Remy, *credo*, préf. com-

mune. Vêpres de saint Remy, mémoire du suivant.

2. Mardi, *blanc*. Les saints Anges gardiens, *double-maj.;* mém. de l'oct. à laudes et à la messe, *credo*. Vêpres des saints Anges, mémoire de l'octave.

3. Mercredi, *blanc*, de l'octave, *semid.;* les leçons du 1er nocturne sont du dim. précédent (1er d'oct.); celles du 2e et du 3e se prennent au commun d'un conf. pontife. Messe *Statuit*, 2e or. *Concede nos*, 3e pour l'Eglise ou pour le Pape; *credo*. Vêpres du suivant, mém. de l'octave.

4. Jeudi, *blanc*, saint François, conf., *double-maj.;* les leçons des trois noct. comme au bréviaire; mém. de l'oct. à laudes et à la messe; *credo*. Vêpres de saint François, mém. de l'oct. et des saints martyrs Placide, etc.

5. Vendredi, *blanc*, de l'oct., *semid.;* leçons du 1er nocturne de l'écriture courante; du 2e et du 3e du commun; 9e leçon des saints martyrs Placide, etc. Messe *Statuit*, *credo*. Vêpres du suivant, mém. de l'oct.

6. Samedi, *blanc*, saint Bruno, conf., *double ;* mém. de l'oct. à laudes et à la messe, *credo*. Vêpres du suivant, mém. du précédent et du dim.; rien de l'oct., ni de saint Marc, ni des saints Serge, etc. mm.

7. Dimanche, 21e après la Pentecôte et 2e d'oct. La solennité du saint Rosaire, *double de 2e cl.* Comme au propre; 9e leçon du dim.; mém. du dim., de saint Marc, pape et conf. et des saints martyrs à laudes (rien de l'octave à laudes). Vêpres du Rosaire, mém. du suiv. et du dim.

Voilà pour votre office personnel.

Quant à l'office paroissial, messe du patron; mém. seulement du Rosaire et du dim. Pour les vêpres paroissiales, il est d'usage de chanter celles du patron, sans mémoire. Mais pour vous personnellement, vous êtes obligé de dire les vêpres que nous avons indiquées plus haut. L'opinion qui exempte de les réciter est certainement fausse, contraire à plusieurs décrets de la Sacrée Congrégation des Rites.

8. Lundi, *blanc*. Le jour octave de saint Remy, *double ;* les leçons du 1er noct. sont de l'Ecriture courante; celles du 2e et du 3e sont du jour de la fête. (S. R. C., 12 février 1884, no 5.905, ad 3.)

Comme sainte Brigitte est perpétuellement empêchée, vous devez la remettre au premier jour libre comme à son propre jour.

Ad II. Vous nous demandez ce que vous devez faire lorsque le 1er octobre tombe un dimanche, et qu'ainsi se rencontrent la fête patronale, le Rosaire et le dimanche. Voici ce que vous devez faire : Vous transférez le Rosaire; après cela, vous n'avez plus de difficulté bien sérieuse. Voici du reste la solution :

Le 30 septembre, les vêpres sont de la fête patronale, avec mémoire du dimanche seulement; rien du précédent.

Le dimanche, vous faites l'officile du patron. Les trois nocturnes se font comme nous l'avons indiqué dans notre réponse *ad 1*. 9e leçon et mém. du dimanche à laudes et à la messe, préf. et dernier évang. du dim. Vêpres de saint Remy, mém. du suivant (les saints Anges gardiens) et du dimanche. Pour les vêpres paroissiales, vous pourriez, d'après l'usage, chanter les vêpres de saint Remy, sans mémoire, comme nous l'avons dit plus haut.

Q. — Le bon *Ami* veut-il bien répondre à la question suivante :

Un prêtre célèbre la sainte messe en une église étrangère.

Son office, du rit double de 1re classe avec octave, demande la couleur blanche.

L'office de l'église, du rit double-mineur, exige la couleur rouge.

Ce prêtre doit-il prendre la couleur rouge de l'office de l'église, ou doit-il prendre la couleur blanche de son propre office ?

Je crois qu'il doit se conformer en tout à son office. Ai-je raison ?

R. — Non; ce prêtre doit prendre la couleur rouge de l'office de l'église où il célèbre, parce que dans cette église l'office est double. Ce point n'est pas douteux, car il est tranché par un décret de la sacrée Congrégation des Rites, le 4 septembre 1745, n. 4175, ad 8.

Non seulement il doit prendre la couleur de l'office de cette église étrangère, mais il doit se conformer à l'ordo de cette église pour la messe prescrite, pour le *Gloria*, le *Credo*, la préface et les oraisons, car le décret précité ajoute :

«... et quando est duplex, tunc celebrari debet de sancto cujus particularis illa ecclesia celebrat officium. »

PETITE DISCUSSION

La *Nouvelle Revue théologique*, dans son dernier numéro de 1893, t. xxv, page 661, consacre huit pages à discuter la décision que nous avons donnée au n° 36 de l'année 1893, sur la récitation de l'*Angelus* à midi, les samedis de carême. Doit-on se mettre à genoux, oui ou non ? La conclusion de notre article était que les raisons tant pour l'affirmative que pour la négative n'étaient pas absolument certaines et que nous n'osions pas nous prononcer.

Or, 1° M. Planchard, l'auteur de l'article de la *Nouvelle Revue*, affirme que, pour lui, il est absolument certain qu'on doit dire l'*Angelus* à genoux les samedis de carême, à midi. Nous acceptons sans difficulté son enseignement, formulé ainsi avec autorité.

2° Il avoue que sa traduction de la *Raccolta*, traduction sur laquelle nous nous étions appuyé, est fautive au sujet de l'*Angelus*, et il propose une correction. Nous enregistrons l'aveu et faisons la correction à la page 193 de son *Recueil de prières et œuvres pies*.

3° Il nous fait quelques observations comme savent s'en faire des hommes qui poursuivent le même but, sur la manière dont notre article est rédigé. Nous permettra-t-il de les discuter avec lui ?

a) Nous aurions dû consulter le texte italien de la dernière édition de la Raccoltà. — Etait-ce bien nécessaire, quand nous avions entre les mains une traduction française, faite par un canoniste de la valeur de M. Planchard, soumise à une révision rigoureuse, sur l'ordre de la S. Congrégation des Indulgences, par deux